

## ЭВОЛЮЦИЯ СИКХСКОГО КОММУНАЛИЗМА: РЕЛИГИОЗНО- ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

А. Г. БЕЛЬСКИЙ, Д. Е. ФУРМАН

*Сикхский коммунизм усиливался по мере демократизации индийского общества и ослабления традиционной религиозности. Его источник — страх сикхов перед «растворением» в гомогенизирующемся индуизме. Отсюда — стремление сикхских коммуналистов создать политические перегородки между сикхами и индусами. Коммунизм — серьезная угроза для современной Индии, но это все же болезнь роста.*

Обстоятельства, которые привели к взрыву сикхского коммунизма и кровавым событиям 80-х годов, породили уже огромную литературу<sup>1</sup>. Литература эта рассматривает сикхскую проблему с различных позиций. Для большинства индийских авторов, пишущих о Пенджабе, самый важный аспект — конкретно-политический. Основные вопросы — кто виноват, кто, когда и какие допустил ошибки и просчеты. Например: могла ли Индира Ганди заключить соглашение с сикхской партией Акали дал, следовало ли вводить войска в Золотой храм, можно ли было выполнить соглашение Раджива Ганди и Лонговала и т. д., а самое главное — что необходимо делать сейчас, как остановить волну терроризма, усилить ли вооруженную борьбу, попытаться изолировать террористов или вступить с ними в переговоры? Другие авторы подходят к проблеме более теоретически, пытаются увидеть в пенджабском кризисе проявление общих проблем, ярче «высвечивающихся» через этот кризис, например проблем диспропорциональности развития разных регионов Индии, взаимоотношений центра и штатов, этнических конфликтов, борьбы сельской и городской буржуазии и т. п.

Цель данной статьи — анализ религиозно-политического аспекта пенджабского конфликта. Этот аспект, на наш взгляд, является важнейшим. Дело в том, что, какую бы роль ни играли в этом конфликте различные групповые интересы — региональные, социальные, этнические и другие, — для его участников этот конфликт — конфликт прежде всего религиозных общин — сикхов (или части сикхов) с индусами и «индуистским», во всяком случае не сикхским, центральным правительством. Религиозный аспект как бы включает в себя все прочие. И основная проблема, на наш взгляд, может быть сформулирована следующим образом: почему именно религиозное «измерение» выходит в Пенджабе на первый план, почему то, что происходит в Пенджабе, — это все же не конфликт разных групп буржуазии, различных этносов или каст, а именно конфликт религиозных общин?

<sup>1</sup> См.: А. Г. Бельский. Сикхский сепаратизм: история возникновения, социально-экономические корни и политическая эволюция. М., 1987; он же. Сикхский экстремизм: идеологические концепции и террористская практика. М., 1987; Б. И. Клюев. Община сикхов (70-е годы). — Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983; Н. И. Семенова. История сикхского движения в Индии. М., 1963; К. З. Ашрафян. Современные сикхские националистические течения в Пенджабе. — Народы Азии и Африки. 1984, № 5, с. 20—28. Многочисленные индийские публикации, связанные с пенджабским кризисом, см.: The Punjab Crisis. Challenge and Response. Delhi, 1985; Punjab. The Fatal Miscalculation. Delhi, 1985; V. D. Chopra, R. K. Mishra, Nirmal Singh. Agony of Punjab. Delhi, 1984; R. Kumar, M. Sharma, A. Sood, A. Handa. Punjab Crisis: Context and Trends. Chandigarh, 1984; etc.

В чем причина обострения сикхско-индусского религиозно-общинного противостояния?

Ответить на этот вопрос не так просто. На основании европейского опыта мы привыкли к тому, что религиозная вражда характерна для средних веков и затухает по мере приближения к нашему времени, когда мы склонны видеть в ней лишь «пережитки» средневековья. Между тем сикхско-индусский конфликт отнюдь не пережиток и не рецидив средневековья, ибо ничего подобного в средние века не было. Сикхи не только всегда мирно жили с индусами (постоянно воюя при этом с мусульманскими правителями), но и вообще между ними не было четкой границы.

Сикхско-индусский конфликт — явление нового времени. Его зарождение относится к 70-м годам XIX в., и с тех пор тенденция к сикхско-индусскому общинному противостоянию, осложнившаяся общей борьбой с англичанами, а затем разделом Индии, росла, приведя к современным кровавым событиям. История Индии, на первый взгляд движется в направлении как бы обратном европейскому. В Европе кровавый конфликт в XVI в. между протестантами и католиками (протестантизм и сикхизм возникли одновременно) затихает к XVIII в. и в основном (кроме особой ситуации в Ольстере) становится в XIX—XX вв. далекой историей. В Индии при возникновении сикхизма никаких войн с индусами нет, в XIX в. конфликт зарождается, в XX в. принимает кровавые формы. В Европе Варфоломеева ночь — в начале истории протестантско-католических взаимоотношений, история идет как бы от нее. В Индии страшный погром сикхов, во время которого только в Дели погибло 2500 человек, происходит в 1984 г., история идет к нему. Чем же можно объяснить эту, казалось бы, принципиально разную логику развития европейских и индийских религиозных конфликтов? Для ответа на данный вопрос необходимо проследить, как изменялись сикхско-индусские отношения в связи с общими процессами религиозной и социальной эволюции индийского общества. Но прежде всего следует уяснить, почему в средние века, до конца XIX в., сикхско-индусского конфликта вообще не было?

\* \* \*

Практическое отсутствие в древней и средневековой Индии религиозной, доктринальной нетерпимости связано с особенностями религиозной мысли и социальной организации индуизма. В отличие от христианства, индуизм не знает дихотомии спасения и гибели. В зависимости от того, как человек прожил жизнь, он может вновь родиться как животное, как человек низшей касты, как человек высшей касты, как полубог и бог — диапазон обширен, и только немногие могут достичь *мокши* («освобождения») и выйти из *сансары* (круга рождений и смертей). «Освобождение» — высшая доступная человеку цель, но это ни в коей мере не общеобязательное требование и соответственно знание пути к нему — ни в коей мере не общеобязательное знание. Поэтому индуистская мысль так же тяготеет к эзотерике, как христианская — к проповеди. Отсюда и специфическая терпимость старого индуизма, — терпимость, связанная не с сомнением в собственной догме, как европейская терпимость нового времени, рост которой неотделим от процессов секуляризации, а с представлением о необязательности знания высшей истины, которая большинству не доступна, не нужна (хорошее следующее рождение — вполне достаточная перспектива), даже вредна (ибо, превратно поняв ее, оно может отказаться от выполнения своего долга и, стремясь к высшей цели, не достичь и той, которая доступна).

Такая иерархическая организация индуистской мысли соответствует кастовой иерархической организации индуистского общества, где статус высшей касты со специфически сакральными функциями брахманов определяется тем, что они — брахманы от рождения и только они могут выполнять важнейшие обряды. Брахманы не организованы в единую иерархию церковного типа и не стремятся обратить кого-либо «в свою веру», ибо статус их гарантирован. Мировоззренческая терпимость и крайняя ригидность кастового порядка, а также нетерпимость к его нарушениям находятся в индуизме в неразрывной функциональной связи. Как пи-

сал известный индийский социолог М. Шринивас, «кастовая система создавала институциональный базис толерантности»<sup>2</sup>.

Индуизм и его кастовая социальная организация постоянно порождали движения религиозно-социального протеста, но крайняя прочность основ индуистского мировоззрения и вошедшей в плоть и кровь индусов кастовой системы проявлялась в том, что протест этот всегда был «половинчатым» и порожденные им «секты» в конце концов находили свое место в индуистском религиозном плюрализме. Изначальный сикхизм — одно из таких «половинчатых» движений протеста. Он возникает в начале XVI в. как учение о едином Боге, противостоящее и исламу и индуизму и раскрывающее единую истинную сущность и того и другого. Но если его граница с исламом была всегда ясна и определена (непризнание Мухаммеда пророком), то граница с индуизмом ясна значительно менее — и в силу вообще отсутствия в индуизме строгих идейных границ, и в силу реальной близости сикхизма к основному мировоззренческому комплексу индуизма. Его религиозная система как бы стремится вырваться из рамок индуизма, но это не удается.

Так, сикхизм вроде бы религия единобожия, запрещающая молиться кому-либо, кроме единого Бога. Но этот Бог — не Бог монотеистических религий, создатель мира и человека. Мир в сикхизме — вечен, как и в индуизме, это — эманация Бога, периодически возникающая и исчезающая, и личный Бог сикхизма — это тоже форма, проявление безличного абсолюта. Многобожие отрицается, но в Грантх Сахиб — священном писании сикхов — Бог может именоваться различными именами божеств индуистской мифологии (Хари, Рама и др.), а в различных аспектах своей деятельности он именуется Брахма, Вишну, Шива. Сикхизм провозглашает свой путь к «освобождению», открытый для всех, но, сохраняя учение о карме и сансаре, он не утверждает гибельности всех прочих путей. Напротив, сикхизм всегда противопоставлял свою широту мусульманской нетерпимости и в Грантх Сахиб входят наряду с гимнами сикхских гуру и гимны мусульманских и индуистских святых. Сикхизм резко протестует против кастового деления, не признает его сакрального значения и создает ритуалы совместных трапез, призванных преодолеть кастовые перегородки. Но касты настолько мощный социальный институт, что в Индии ему фактически были вынуждены подчиняться не только возникшие в лоне индуизма секты, но и мусульманство, христианство и иудаизм. Сакрально отрицая и преодолевая кастовые деления, сикхизм не мог преодолеть их на деле, и, выходя из храма после богослужения или совместной трапезы, сикхи не переносили сакрального смешения каст в «мирскую» сферу. Одно дело — радоваться, что путь к освобождению открыт всем, и совсем другое — отдать свою дочь замуж за представителя низшей касты. Как и другие индуистские «секты», сикхизм «наложился» на кастовое деление, захватив часть относительно «низких» пенджабских каст, прежде всего джатов, причем *кхатри* — каста, к которой принадлежали гуру, — пользовалась у остальных сикхов особым уважением<sup>3</sup>.

Своеобразные черты сикхизма — отрицание им пользы аскезы, выдвижение идеала трудовой жизни домохозяина, зарабатывающего своим трудом на пропитание и делящегося своим имуществом с другими, и т. д. — все же, очевидно, не дают оснований резко выделять его из совокупности индуистских сект, и вряд ли отличия сикхов, например, от последователей Чайтаньи больше, чем последователей Чайтаньи от последователей Басавы. Но у сикхизма было одно важное организационное отличие — подвергаясь преследованиям мусульманских правителей, он приобрел специфические черты воинственной секты, руководители ко-

<sup>2</sup> M. N. Srinivas. Social Change in Modern India. Bombay—Delhi, 1966, p. 75.

<sup>3</sup> Крупнейший исследователь индуизма Л. Дюмон пишет: «Вполне оправдано рассматривать секты как небрахманские образования. И все же если извне отношение между ними и индуизмом кажется отношением „или-или“, изнутри секты, для ее рядовых членов, она предстает как религия индивида, наложенная на общую религию, даже если последняя, брахманизм, релятивизируется до такой степени, что рассматривается просто как порядок. . . или беспорядок повседневного мира. Кастовый порядок продолжает сохраняться, даже если он в свете сектантской истины рассматривается как нечто профаническое» (L. Dumont. Religion, Politics and History in India. P., 1970, p. 58).

торой (гуру) сосредоточивали в своих руках власть и религиозную и светскую (впоследствии сикхские коммуналисты будут опираться в своей политической борьбе на эту традицию, выдвигая тезис о неотделимости религии от политики, религиозной власти от светской). Передача власти от гуру к гуру, как это часто бывает в подобных сектах, почти всегда сопровождалась внутренней борьбой и отколом от основного направления сикхизма ряда периферийных секточек. С последним, десятым, сикхским гуру Говиндом связана важнейшая религиозная реформа — отказ от самого института гуру. Священное писание сикхов само становится как бы гуру и религиозная власть передается сикхской общине. Говинд также создает *халсу* (сообщество) преданных и готовых умереть за свою веру и общину сикхов. Вступление в халсу сопровождалось церемонией, в какой-то мере аналогичной крещению, и члены халсы должны были выделяться внешними признаками — они не стригли волосы, носили гребни, саблю, браслет, прибавляли к своим именам слово «сингх» («лев»), не должны были пить, курить и употреблять наркотики, а также совершать какие-либо не сикхские религиозные обряды.

Но даже выделение халсы не означало резкого отделения сикхизма от индуизма. Халса — скорее «орден», «войско», чем секта, вступление в нее — сознательный, добровольный акт, и совершенно не обязательно, чтобы сын *кешдхари* (не стригущего волосы члена халсы) тоже стал *кешдхари*. *Кешдхари* и *сахадждхари* (бритые сикхи) могли быть в одной семье, и *сахадждхари* могли поклоняться индуистским богам, как и индусы могли почитать реликвии сикхских гуру (они могли почитать и гробницы мусульманских святых). Грани здесь были очень неопределенны, и вопрос о том, является ли сикхизм ответвлением индуизма или самостоятельной религией, не вставал. Этот вопрос связан с иными, не средневеково-индийскими классификациями. Для средневекового сознания он был бы не только «чисто теоретическим», но и просто непонятным. Практическую и жизненную значимость этот вопрос приобретает лишь в Британской Индии с 70-х годов XIX в.

\* \* \*

После завоевания Пенджаба английскими войсками (1849), когда воинственность халсы в основном утратила свой смысл (хотя англичане после восстания 1857 г. предпочитали набирать в армию из халсы, чем в какой-то мере укрепили ее ряды), грани между сикхизмом и индуизмом становятся все более расплывчатыми. Число членов халсы постепенно уменьшается, а *сахадждхари* становятся все более похожими на обычных индусов. Рассказывая об этом процессе, видный английский историк религии Ч. Элиот пишет: «Как это происходило с приходом в упадок буддизмом, ненавязчивое давление индуистских верований постепенно сглаживало различия» (сикхизма и индуизма. — А. Б., Д. Ф.)<sup>4</sup>.

Но одновременно подспудно происходят процессы, которые впоследствии привели к сикхскому возрождению. Английское завоевание, постепенное введение новых, европейски-буржуазных правовых порядков и зарождение буржуазных отношений расшатывают кастовую иерархию, а новые знания и идеи ослабляют традиционную религию, неразрывно связанную с кастовой системой. В этой ситуации низшие касты все менее склонны принимать свое положение как должное, что проявлялось, в частности, в бурном распространении среди пенджабских «неприкасаемых» — и сикхов и индусов — христианства<sup>5</sup>, а также сектантского мусульманского движения Ахмадия (впоследствии в их среде возникает попытка создать собственную религию Ади дхарм)<sup>6</sup>. Этот отход «неприкасаемых» ставит и сикхизм и индуизм перед дилеммой — или терять и дальше социальные низы общины, или пойти по пути реформы. Практически одновременно в Пенджабе возникают два реформационных движения — индуистское и сикхское.

<sup>4</sup> Ch. Eliot. Hinduism and Buddhism. An Historical Sketch. Vol. 2. L., 1957, p. 272.

<sup>5</sup> Число христиан в Пенджабе увеличилось с 1881 по 1921 г. с 3,7 тыс. до 316 тыс. См.: R. Kapur. Sikh Separatism. The Politics of Faith. L., 1987, p. 6.

<sup>6</sup> См.: M. Juergensmeyer. Religion as Social Vision (The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab). L., 1982.

В 1875 г. Даянанда Сарасвати основывает организацию Арья самадж, цель которой — возвращение к истинному ведическому индуизму, не знавшему якобы кастовых различий. Арья самадж была организацией нового типа, занимающейся активной проповеднической деятельностью и введшей церемонию *шуддхи*, возвращающую в лоно индуизма отпавших от него (в том числе и мусульман, «отпавших» сотни лет назад) и делающую «дваждырожденными» «неприкасаемых». Американский исследователь К. Джоунс пишет про Арья самадж: «Стремление положить конец кастовым различиям, обряд шуддхи и защита общины были связаны друг с другом и взаимно укрепляли друг друга»<sup>7</sup>.

Те же причины — ослабление кастовой системы и опасность потерять низы сикхской общины — вызывают сходные реформационные процессы в сикхизме. При этом здесь процесс реформации шел неизмеримо легче, ибо первоначальный сикхизм действительно антикастовый и халса теоретически не знает каст. Не нужно было харизматической личности, создающей под видом возвращения к праосновам фактически новое религиозное учение. Достаточно было провозгласить возвращение к чистому сикхизму, сикхизму гуру Говинда и халсы, что и делают возникающие с 1873 г. сикхские *сабхи* — организации, цель которых — пропаганда и защита «истинного сикхизма». В сабхах представители старой сикхской аристократии постепенно вытесняются новой, интеллигентской и буржуазной элитой.

И Арья самадж, и сикхские реформисты добиваются значительных успехов, ослабив и даже приостановив отход «неприкасаемых». Но если традиционный сикхизм и традиционный индуизм не соперничали, то реформированный индуизм Арья самадж и возрождающийся и реформирующийся сикхизм вступают в конкурентную борьбу. Переломный момент наступил в 1896 г., когда в Лахоре арьясамаджисты «обратили» в индуизм 200 сикхских «неприкасаемых». С этого времени в сикхизме усиливается тенденция не только к возрождению учения гуру, но и к размежеванию с индуизмом. «Мы — не хинду» — так назывался один из многочисленных памфлетов, издававшихся сикхскими сабхами в начале XX в.

И именно процесс демократизации, начавшееся расшатывание традиционного кастового строя, подъем низов и ослабление традиционных религиозных верований привели к тому, что религиозоведческий вопрос: является ли сикхизм частью индуистского целого или самостоятельной религией — стал вопросом реальной жизни и политики. Для арьясамаджистов сикхизм — одно из многих проявлений искажения индуизма, извращения его ведических основ. Но арьясамаджизм — раннее и крайнее проявление общеиндуистских тенденций к гомогенизации — ослаблению кастовых и сектантских перегородок и складыванию «общеиндуистского самосознания». Это «общеиндуистское самосознание» видит в сикхизме одну из форм индуизма, специфические черты которой, как и других его форм, постепенно утрачивают для него свою значимость по сравнению с общеиндуистскими чертами, с тем, что отличает индуизм от неиндуизма. Но именно поэтому стремление сикхов утвердить себя как особую религию, отделиться от индуизма, «уклониться от его объятий» вызывает у многих индусов недоумение, а у индустских коммуналистов, у разного рода общеиндуистских организаций — озлобление<sup>8</sup>.

Но и само стремление сикхов (среди которых также идут процессы демократизации и гомогенизации) «отгородиться» связано с этими же процессами. Во-первых, ослабление среди них кастовых перегородок и гомогенизация создают возможность усиления общесикхского самосознания. Во-вторых, гомогенизация индуизма означает для сикхизма растущую угрозу «растворения в индуистском плавленном котле». И именно потому, что реальная религиозно-идейная граница неясна и сомнительна, возникшее стремление не поддаться, сохраниться как самостоятельная религиозная община принимает форму борьбы за создание все

<sup>7</sup> K. Jones. The Arya Samaj in British India (1875—1947). — Religion in Modern India. Delhi, 1981, p. 42.

<sup>8</sup> Для того чтобы лучше представить отношение индусских коммуналистов к сикхизму, приведем цитату из речи видного деятеля Джан сангх Н. Чатерджи: «Я смотрю на сикхскую общину только как на часть великой общины индусов. Это — интегральная часть нашей индусской общины, и ничто иное. . . И мы рассматриваем великих гуру не как сикхских гуру, а как гуру индусов, гуру всего Индостана» (Organizer. 15.X.1956, p. 5).

позых и новых институциональных границ, своего рода стены вокруг сикхизма. Так процессы модернизации и демократизации в индийском обществе делают возможным сикхско-индуистское противостояние, немислимое в условиях крайнего плюрализма традиционного индийского общества. При этом процессы в индуизме и в сикхизме взаимно влияют друг на друга — чем активнее стремление сикхов обособиться, тем сильнее противодействие этому со стороны индуистского коммунализма и тем более усиливается религиозно-общинное самосознание индусов («мы — индусы»), тем сильнее стремление сикхов к обособлению. Попытаемся проследить, как развивались и углублялись эти процессы.

\* \* \*

Движения за демократизацию и единство сикхизма, с одной стороны, и за его «размежевание» с индуизмом — с другой, не только параллельно развиваются, но и практически представляют собой единое целое. Это движение идет от сикхов кешдхари, членов халсы, т. е. той части сикхской общины, которая наиболее обособлена и в которой наиболее сильны традиции равенства. Среди кешдхари в начале XX в. исчезают отдельные группы, связанные с особым почитанием какого-либо одного из десяти сикхских гуру, они сличиваются и гомогенизируются. Усиливается борьба за обращение в сикхизм «неприкасаемых» и с 1911 по 1921 г. число сикхов из неприкасаемых в Пенджабе возросло на 34 тыс., в то время как индусов «неприкасаемых» — уменьшилось на 81 тыс.<sup>9</sup> Одновременно кешдхари все более активно утверждают, что только они являются истинными сикхами, и начинают требовать для себя права контроля над всеми гурдварами (сикхскими храмами).

В борьбе за гурдвары соединились все отдельные направления борьбы сикхских реформаторов. Управление гурдварами сосредоточилось еще в XVIII в. (во время преследований мусульманскими правителями халсы) в руках махантов (управителей), принадлежавших к сикхам-сахадждхари. Эти маханты передавали свою должность по наследству, и после английского завоевания Пенджаба земли гурдвар часто записывались в земельные регистры как собственность махантов, которые как хотели распоряжались и доходами с этих земель, и пожертвованиями верующих-сикхов. При этом маханты представляли собой наиболее индуизированную часть сикхов, и под их управлением гурдвары начинали все больше напоминать обычные индуистские храмы — там устанавливались изображения индуистских богов, в пределы гурдвар не допускали «неприкасаемых». Кроме того, маханты, как и многие другие представители феодальной верхушки, занимали ультраоляльную позицию по отношению к англичанам, которые их поддерживали. В 1919 г. махант Золотого храма даже торжественно вручил саблю — символ халсы — виновнику амритсарской бойни генералу Дайеру.

Таким образом, борьба за контроль халсы над гурдварами сразу же приобрела много аспектов и значений. Поскольку это борьба с лоялистской по отношению к англичанам и поддерживаемой англичанами группировкой и поскольку Акали дал — сикхская партия, возникшая в ходе борьбы за гурдвары, — принимала активное участие в общеиндийском освободительном движении, борьба за гурдвары вошла составной частью в борьбу с колонизаторами. Ее поддерживали ИНК и Ганди.

Борьба за гурдвары — это еще и борьба с коррупцией махантов, борьба против «обмирщения», за религиозное возрождение. Но не просто за религиозность и порядок, против «обмирщения» и коррупции, а за «чистый» сикхизм, против сикхизма индуизированного, который воплощали маханты, против индуистских «идолов» в гурдварах.

Еще один важный аспект борьбы за гурдвары — борьба за единую и демократически организованную сикхскую общину. Акалисты в первую очередь (вокруг этого чаще всего и концентрировались конфликты с махантами) требуют допуска в гурдвары «неприкасаемых». И организация, которой они, опираясь на тради-

<sup>9</sup> R. Karir. Op. cit., p. 24.

цию власти, переданной гуру Говиндом халсе, хотят передать управление гурдварами, — это комитет, выбранный демократическим путем всеми кешдхари (при зарезервировании определенной квоты мест для «неприкасаемых»).

Борьба за гурдвары, которую Акали дал вела в основном ненасильственными методами, но в лучших традициях сикхской воинственности и героического самопожертвования, завершилась полной победой в 1925 г., когда законодательное собрание Пенджаба приняло Закон об управлении гурдварами, по которому власть над сикхскими храмами передавалась Комитету по управлению гурдварами (Широмани гурдвара прабандхак комити), избираемому всеми взрослыми сикхами. При этом желающий участвовать в выборах в этот уникальный по своему демократизму религиозный институт должен был произнести следующее заявление: «Я торжественно заявляю, что я — сикх, верю в гуру Грантх Сахиб и в десять гуру и не принадлежу к какой-либо иной религии»<sup>10</sup>.

Борьба акалистов за гурдвары велась при активном сопротивлении индусских коммуналистских организаций, но при поддержке ИНК, стремившегося сплотить всех индийцев вне зависимости от их принадлежности к той или иной религии. Однако в другой сфере движение сикхских реформаторов вступило в резкое противоречие с политикой ИНК. Реформаторы выступали за отдельные религиозные электораты и за свой, сикхский электорат в Пенджабе. В 1918 г. в соответствии с реформами Монтегю-Челмсфорда сикхи получили такой электорат и зарезервированные места (правда, не 30 %, как они требовали, а 15 — в соответствии с их реальным удельным весом в населении Пенджаба). И хотя формально они не добились того, чтобы в сикхском электорате могли быть представлены только члены халсы, фактически никто из сикхов-сахадждхари в него не записывается.

Таким образом, в 20-е годы сикхские реформаторы достигли очень многого. Из аморфной и пестрой массы сикхов возникла относительно однородная и единая «церковь», с четкими границами, создававшимися Комитетом по управлению гурдварами и его электоральной системой. Этот комитет объединял кешдхари всех каст, причем все большую роль в нем начинали играть составляющие большинство сикхов представители земледельческой касты джатов. (Окончательная ликвидация преобладающей роли кхатри относится к 60-м годам, периоду перехода лидерства в сикхской общине от Тара Сингха к Фатех Сингху.) При этом чисто религиозно-организационная граница между сикхизмом и индуизмом дополнилась границей политической — сикхским электоратом по выборам в законодательное собрание Пенджаба.

\* \* \*

В период до достижения Индией независимости (1947) тенденция к сикхско-индуистскому общинному противостоянию не могла проявиться достаточно отчетливо, ибо она осложнялась борьбой с англичанами и разворачивавшимся индусско-мусульманским конфликтом. Акалисты, как и ИНК, стремились к независимости от англичан, но они хотели такого независимого государственного устройства, при котором сикхи сохранили бы свой электорат с максимальной квотой гарантированных мест в законодательных органах. Требования увеличения этой квоты в пенджабской легислатуре сверх пределов, обусловленных удельным весом сикхов в населении Пенджаба, проходят через всю историю политической деятельности Акали дал в 20—40-е годы. Акалисты стремились максимально использовать индусско-мусульманский конфликт и выступить в роли меньшинства, перед которым заискивали бы и пытались перетянуть его на свою сторону две основные соперничающие религиозные общины. Все более реальная перспектива раздела Индии пугала их, ибо раздел означал потерю этого «буферного» положения и превращение их в незначительное меньшинство, противостоящее компактному большинству.

В 1942 г., во время миссии Стаффорда-Крипса, когда англичане впервые пошли навстречу требованию лидеров Мусульманской лиги о создании Пакистана,

<sup>10</sup> Ibid., p. 187.

допустив возможность того, чтобы отдельные провинции не вошли в Индийский союз, Акали дал выдвигает план передачи Пакистану мусульманских районов Пенджаба и создания из районов со смешанным населением независимого Пенджаба — Азад Пенджаб, где сикхи все равно составляли бы меньшинство, но меньшинство значительное, которое было бы способно играть роль буфера между двумя общинами.

В 1944 г., когда перспектива раздела становится еще более реальной, Акали дал впервые выдвигает требование создания независимого сикхского государства — Сикхистана или Халистана (страны «чистых»). В 1946 г. эта партия принимает следующую резолюцию: «Поскольку единство сикхов находится под угрозой из-за постоянных требований мусульман создать Пакистан, с одной стороны, и опасности абсорбции индуистами — с другой. Широмани Акали дал призывает в интересах сохранения и защиты религиозных, культурных и экономических прав сикхской нации создать сикхское государство»<sup>11</sup>. (Здесь следует обратить особое внимание на появление нового термина «сикхская нация».)

Однако план создания сикхского государства в 40-е годы не был серьезным, скорее это было «эпатирующим» средством полемики и своего рода приемом в общинном торге. Создание Халистана представлялось абсолютно нереальным хотя бы потому, что в Пенджабе не было ни одного дистрикта, в котором сикхское население составляло бы большинство. Когда же дело дошло до раздела, сикхи безоговорочно выбирали не Пакистан — государство, созданное по конфессиональному признаку, государство мусульман (вся история сикхов до английского завоевания — это история кровавой борьбы с мусульманскими правителями), а Индию, во главе которой встала секулярная партия, объединяющая всех индийцев, и с большинством которой — индусами — у сикхов нет традиции кровавой вражды. Из западного Пенджаба, отходящего к Пакистану, на восток устремляется лавина сикхских беженцев.

\* \* \*

В независимой Индии политическое положение сикхов претерпевает значительные изменения. Исчезает одна политическая «перегородка» — отдельный сикхский электорат и зарезервированные места в пенджабской легислатуре. Но вместе с тем в результате раздела Пенджаба и бегства в Индию большинства сикхов из Пакистана в новом, «урезанном» Пенджабе сикхи составляют уже значительное меньшинство (в 1941 г. в Пенджабе 26 % — индусы и 13 % — сикхи, в 1951 г. — 61 % — индусы и 35 % — сикхи). Однако, хотя ситуация становится новой, стратегия Акали дал остается прежней — создание дополнительно к религиозным политическим «перегородкам». Только теперь эта борьба уже не может принять форму борьбы за особый электорат — в новой Индии решительно отвергаются религиозные электораты, так как считается, что введение англичанами особого мусульманского электората явилось началом пути, завершившегося созданием Пакистана. Борьба за политическое выделение сикхизма принимает новую форму борьбы за панджабизычный штат.

Языковая ситуация в Индии всегда была такой же сложной и неопределенной, как и религиозная. Для подавляющего большинства сикхов родной язык — панджаби, но границы различных диалектов разговорных панджаби, хинди и урду — нечетки. Как писал М. Н. Шринивас, «отсутствие в Индостане реальных границ приводило к тому, что каждый местный диалект был формой, переходной между соседними диалектами»<sup>12</sup>.

Становление из массы североиндийских наречий и диалектов этих трех языков — процесс, параллельный процессу религиозного «размежевания» мусульман, сикхов и индуистов. С самого начала сикхского религиозного возрождения сикх-

<sup>11</sup> Ibid., p. 207.

<sup>12</sup> M. N. Srinivas. Castes in Modern India. Bombay—New York, 1964, p. 99.



ские деятели ставят своей задачей утверждение языка панджаби (причем обязательно на алфавите гурмукхи, созданном сикхами, на котором записан Грантх Сахиб, а не на деванагари, алфавите хинди) как особого языка сикхов. Язык и алфавит становятся, таким образом, дополнительным фактором обособления сикхов. В независимой Индии лозунг борьбы за панджабиязычный штат оказывается политически очень важным. Он безупречен с точки зрения основных принципов и ценностей политической жизни новой Индии. Это лозунг не религиозно-общинный, он выглядит секуляристским, соответствует провозглашенному правительством Дж. Неру курсу на создание языковых штатов и стремление сикхов к обособлению может как бы «прятаться» за ним. Но прятаться лишь в определенных ситуациях, когда акалистов обвиняют в коммунализме и сепаратизме, а вообще-то акалисты и не скрывали, что под Пенджаби суба подразумевается «сикхский штат», не скрывали и для чего им необходим этот штат — чтобы предотвратить все усиливающуюся по мере секуляризационных процессов угрозу растворения сикхизма в «индуистском море».

Лидер акалистов Тара Сингх уже в 1948 г. заявил: «Мы хотим иметь провинцию, где бы мы могли сберечь нашу культуру и традиции»<sup>13</sup>. В 1961 г. он высказывался вполне определенно: «Сикхи с их особыми чертами могут сохраниться как отдельная община только если у них будет власть и они смогут оказывать покровительство сохранению этих отличий»<sup>14</sup>. В этой ситуации естественно, что лозунг панджабиязычного штата порождает ряд ответных реакций, также способствующих обособлению сикхов.

Прежде всего это — реакция со стороны пенджабских индусов, коммуналистские общеиндуистские организации которых превращают хинди и деванагари в такие же свои символы, какими для сикхских коммуналистов являются панджаби и гурмукхи. Здесь действует тот же механизм взаимодействия двух коммунализмов, взаимно активизирующих и усиливающих друг друга, который начал действовать еще в конце XIX в. Только в этот период и сикхский и индуистский коммунализм прикрываются внешне секулярными лозунгами. Ведь грани между хинди и панджаби действительно нечетки, и выбор хинди — не просто «коммуналистский» выбор. Это — выбор подключения к общеиндийскому культурному потоку, отказ от той относительной изоляции, которую несут с собой панджаби и гурмукхи. В результате активной агитации индуистских организаций во время переписей 1951 и 1961 гг. большая часть пенджабских индусов назвала своим родным языком хинди. Таким образом, языковая граница вокруг сикхизма проводится одновременно с обеих сторон — и сикхскими и индуистскими коммуналистами (открытыми и скрытыми).

Кроме того, пенджабские индусы выступили против нового раздела Пенджаба, а правительство Индийского национального конгресса медлило с созданием панджабиязычного штата, ибо, во-первых, естественно, опасалось возникновения штата, тем более пограничного, где у власти находилось бы религиозное меньшинство, сепаратистские тенденции которого уже проявлялись; во-вторых, боялось реакции пенджабских индусов, которые могли перейти от ИНК к фактически индуистской коммуналистской партии Джан сангх. Возникает благоприятная для разжигания (и самовозгорания) сикхских религиозно-общинных страстей ситуация. «Всем дают языковые штаты, а панджаби — не дают». Следовательно, происходит дискриминация сикхов. Акали дал организует грандиозную агитационную кампанию по образцу кампании борьбы за руководство гурдварами в 20-х годах. Лидеры акалистов Тара Сингх и Фатех Сингх проводят публичные посты, грозя продолжать их до смерти, а Фатех Сингх даже готовится к саможжению. Наконец Акали дал побеждает. В 1966 г. Пенджаб делится на два штата (Пенджаб и Хариана) и создается «малый» Пенджаб — панджабиязычный штат, где сикхи впервые составляют большинство населения. Начинается новый этап в политической истории сикхизма.

<sup>13</sup> R. Kapur. Op. cit., p. 210.

<sup>14</sup> Ibid., p. 212.

\* \* \*

Создание своего штата не внесло успокоения. Более того, начинается цепь событий, ведущих к разгулу террора в 80-х годах. Сикхский коммунизм не ослабевает, а усиливается, недовольство сикхов, ощущение ими угрозы их религии растут. На первый взгляд, такие настроения кажутся беспочвенными, ибо говорить о какой-либо дискриминации сикхов в Индии, когда представитель этого крошечного меньшинства (2 % населения) очень религиозный Зайл Сингх является президентом страны, когда 22 % офицеров индийской армии — сикхи и в 60—70-е годы доходы пенджабских крестьян благодаря «зеленой революции» возросли во много раз, безусловно, нельзя. И все же опасения сикхов имеют определенные основания.

На наш взгляд, нельзя понять этих опасений, если не учитывать, что процесс секуляризации продолжается. Этот процесс затмевает религиозно-общинная борьба, но без его учета трудно понять и саму борьбу. Индийский исследователь Раджив Кумар пишет: «Сикхские лидеры видели, что с приходом промышленного века и связанным с ним упадком значения религиозных ценностей религиозная неортодоксальность среди сикхов в форме несоблюдения символов халсы усиливается»<sup>15</sup>. Этот процесс охватывает, естественно, прежде всего более образованных и более молодых людей. Гобиндер Сингх, автор социологического исследования о Комитете по управлению гурдварами, отмечает: «За исключением небольшого числа профессионалов. . . в основном бросается в глаза отсутствие в комитете высокообразованных людей. . . Акали дал — не интеллигентская партия и, возможно, справедливы утверждения, что лидеры Акали дал скептически относятся к интеллигенции, которая, как они думают, предпочитает свободу совести партийной дисциплине»<sup>16</sup>. Относительно сикхской молодежи интересный материал дает опрос, проведенный в крупнейших городах Индии после взятия индийской армией Золотого храма в июне 1984 г. Несмотря на то что сикхские террористы и участники кампаний неповиновения, естественно, были не стариками, в целом сикхская молодежь оказалась настроенной значительно мягче, чем старшее поколение. Полностью осудили правительство 56 % старых и только 41 % молодых сикхов, за сотрудничество с правительством высказались 54 % молодых и 41 % старых, за активный протест — 7 % молодых и 12 % старых<sup>17</sup>. Даже среди сикхской общинной элиты — членов Комитета по управлению гурдварами — заметен упадок религиозности. «Члены комитета, — пишет Гобиндер Сингх, — значительно более ориентированы в политической, чем в религиозной сфере. . . Религиозность не рассматривается в целом сикхской элитой, контролирующей дела своей общины, как основная ценность. Скорее она рассматривается как нечто функционально подчиненное политике»<sup>18</sup>.

Секуляризационные процессы, невидимые на первый взгляд, подтачивают сикхизм и облегчают его растворение в индуистском «море». В этой ситуации любые, даже малейшие, проявления отхода от сикхских правил — курение тайком, подравнивание бород для красоты, просмотр разбогатевшими пенджабскими джатами в домашней обстановке видеокассет с порнографическими фильмами и пр. — воспринимаются как зловещие признаки начала конца. Ответ на эти процессы один — возбуждать потухающее религиозное чувство различными нерелигиозными «допингами» и по мере подъема волн секуляризационных процессов возводить вокруг сикхизма все более высокую дамбу. Границы нового штата, как очень скоро стало очевидно, роль такой дамбы сыграть не могут. Во-первых, часть сикхов в Пенджабе, прежде всего из «неприкасаемых» каст, боящиеся господства джатов, голосуют не за Акали дал, а за коммунистов и ИНК. В результате акалисты не имеют возможности получить большинство голосов и вынуждены или создавать правительство в коалиции с несикхскими партиями

<sup>15</sup> Ibid., p. 209.

<sup>16</sup> G. Singh. Religion and Politics in the Punjab. Delhi, 1986, p. 158—159.

<sup>17</sup> The Punjab Crisis. Challenge and Response, p. 285—294.

<sup>18</sup> G. Singh. Op. cit., p. 170.

(даже с Джан сангх), или пассивно наблюдать за тем, как в штате, созданном благодаря их борьбе, правит ИНК. Во-вторых, из-за расслоения джатского крестьянства и слабой индустриализации Пенджаба усиливаются отъезд сикхов из Пенджаба и, наоборот, миграция в Пенджаб большого числа наемных сельскохозяйственных рабочих бедняков-индусов из других штатов. Таким образом, доля сикхов в населении Пенджаба постепенно падает: в 1971 г. она составляла 60 % населения, в 1981 г. — 52 % <sup>19</sup>.

Что могут сделать в этой ситуации Акали дал и вообще сикхские коммуналисты? Чтобы сплотить общину, приостановить процессы разложения и «растворения» сикхов, они должны создавать ситуацию кризиса, когда отказ от символов халсы и сикхских религиозных табу означал бы предательство своих братьев. И это же единственный для Акали дал способ «прорваться» к власти, ибо лишь в ситуации общинного кризиса чувство «мы — сикхи» может перевесить у колеблющихся членов сикхской общины все прочие соображения. Но для того, чтобы создать ситуацию кризиса, надо постоянно чего-то требовать. Тем более что основание для этого есть. После второго раздела Пенджаба между Пенджабом и Харианой осталось много нерешенных вопросов. Прежде всего это вопросы, связанные с судьбой построенной после раздела Индии великим архитектором Корбюзье столицы единого Пенджаба — Чандигарха, с распределением водных ресурсов, статусом языка панджаби в харианских школах и др. Между тем отношения нового «малого» Пенджаба и Харианы, где, естественно, очень сильны индуистско-коммуналистские и антисикхские настроения, можно в какой-то мере уподобить отношениям Индии и Пакистана (как в разделе Пенджаба в миниатюре повторяется раздел Индии) и договориться им о чем бы то ни было очень сложно. Кроме того, акалисты требуют больших прав для штатов и ограничения прав центра, распространения контроля Комитета по управлению гурдварами на те гурдвары, которые находятся за пределами старого Пенджаба, а также выдвигают различные другие требования — от разрешения сикхам носить в самолетах кинжалы (знак принадлежности к халсе) неограниченной длины до снижения пошлин на ввозимые из-за границы тракторы. Многочисленные требования сикхов в основном обобщены в Анандпурской резолюции Акали дал, принятой еще в 1973 г. Центральные правительства Индии, сформированные ИНК, оказываются между двух огней — они боятся слишком раздражить акалистов и потерять небольшой, но жизненно важный для позиций ИНК в Пенджабе сикхский электорат своей партии и вместе с тем опасаются оттолкнуть индусский электорат в Пенджабе и в Хариане. Отсюда — бесконечные переговоры, колебания и проволочки.

Эскалация требований Акали дал приобретает особый размах после 1980 г., когда в Индии в целом и в Пенджабе в частности к власти возвращается ИНК и результаты выборов показывают, что далеко не все сикхи голосуют за Акали дал. На фоне этой эскалации усиливаются позиции самых крайних экстремистских элементов, которые постепенно отстраняют «оппортунистических» акалистских политиков, открыто требуют создания Халистана и совершают насилия и убийства, направленные на достижение этой цели. В террористической практике экстремистов прослеживается определенная система — они стремятся вызвать поток беженцев-индусов из Пенджаба, спровоцировать погромы сикхов вне штата и следовательно поток в него беженцев-сикхов, создать в Пенджабе однородно сикхское, прочно спаянное и ненавидящее индусов население, что сделало бы рано или поздно возникновение Халистана фактом. Мы не будем описывать кровавые события последних лет (террор Бхиндранвале, взятие Золотого храма, убийство Индиры Ганди, заключение соглашения между Радживом Ганди и лидером акалистов Лонговалом, убийство Лонговала, выборы 1985 г. и приход к власти в Пенджабе правительства С. С. Барналы, возобновление террора экстремистами, введение президентского правления в Пенджабе и нынешняя неопределенная ситуация). Отметим лишь то, что и в этих событиях прослеживается отчетливо связь между усилением религиозного противостояния и ослаблением кастовых различий. Подобно тому как ослабление каст создает возможность для ком-

<sup>19</sup> The Punjab Crisis. Challenge and Response, p. 84.

муналистских взрывов, так и коммуналистский взрыв заставляет забывать о различиях каст. «Неприкасаемые» сикхи всегда были оплотом ИНК, но убийцы Индиры Ганди были сикхами из «неприкасаемых» каст, и, судя по результатам выборов 1985 г., лидерам Акали дал впервые удалось сплотить и увлечь за собой практически всю сикхскую пенджабскую общину. Характерно, что и на противоположном, индуистском полюсе коммуналистский взрыв вызвал такое же сплочение — индийские журналисты отмечали, что кровавый делийский погром сикхов происходил в обстановке трогательного братства каст, причем особенно активными были представители индуистских «неприкасаемых» каст.

\* \* \*

Таким образом, сикхско-индуистский религиозно-общинный конфликт — не случайность и не плод злых умыслов. Его нарастание связано с глубочайшими и необратимыми процессами ослабления кастовых различий, демократизации и секуляризации индийского общества. Именно ослабление кастовых перегородок и кастовой иерархии делает возможными появление и рост сикхского и индуистского религиозного коммунализма и религиозной нетерпимости. Именно секуляризационные процессы, подрывающие вековые религиозные традиции, порождают страх сикхов перед растворением в становящемся все более однородным индуистском целом. В этом отношении характерна параллель между историей сикхско-индуистских и мусульмано-индуистских отношений.

На первый взгляд мусульманские опасения оказаться меньшинством в Индии были так же неосновательны, как и сикхские страхи, ибо ИНК нельзя было упрекнуть в коммунализме или даже невнимании к мусульманским чувствам. Но, несмотря на свою религиозную терпимость, лидеры ИНК в основном были верующими-индусами, как и подавляющее большинство их сторонников, и они не могли не апеллировать к индуистской символике, которая таким образом приобрела характер символики национальной. И мусульмане не могли не ощущать растущей гомогенизации индуизма, растущего сознания «мы — индусы», перерастающего в сознание «мы, индусы, и есть настоящие индийцы». Рост мусульманского коммунализма и рост индуистского коммунализма шли параллельно и питали друг друга, приведя в конечном счете к кровавым событиям 1947 г., к разделу Индии. Здесь действовали весьма сходные процессы, логика этих конфликтов очень близка.

Но, если и индусско-мусульманский конфликт и сикхско-индусский прямо связаны с такими глубокими и необратимыми процессами, не значит ли это, что Халистан в конечном счете станет такой же реальностью, как Пакистан? На наш взгляд, такой неизбежности нет. Во-первых, даже раздел Индии в 1947 г. был не неизбежностью, а реализовавшейся возможностью. Глубокие процессы создавали эту возможность, но реализовалась она в результате множества конкретных решений и действий. Во-вторых, и это, очевидно, самое важное, секуляризационные процессы, обостряя на определенном этапе коммуналистские настроения, в дальнейшем должны начать расшатывать общинное сознание. Вначале чувства «мы — сикхи» и «мы — индусы» растут за счет чувств «мы — кхатри» и «мы — джаты». Но растут (хотя медленно и с трудом) и чувство «мы — индийцы», и роль тех новых светских, классовых, идеологически-политических и иных идентификаций, которые «перекрывают» идентификации религиозно-общинные. Коммуналистские столкновения заставляют забывать об этом. Однако опросы показывают, что коммуналистские настроения разделяются далеко не всеми индийцами.

После взятия Золотого храма опросы показали громадное различие в оценке событий со стороны сикхов и индусов. И это естественно. Но важно, что взятие войсками сикхской святыни одобряли все же 36 % сикхов и лишь 80 % индусов. В пенджабском конфликте винили террористов — 18 % сикхов и 40 % индусов, правительство — соответственно 64 и 59 %, ИНК — 31 и 20 %. Таким образом, даже в этом кульминационном пункте общинного противостояния большой процент индусов и сикхов оценивали события, руководствуясь не стихийным религиозно-общинным чувством, а своей «светской» политической идеологией и инди-

видуальным, сознательным отношением к событиям. Пенджабский кризис вызвал взрыв индуистских коммуналистских чувств, но он вызвал и поток написанной индусами литературы, критической по отношению к правительству, индусскому коммунализму, вообще индусам. И один опрос 1985 г. показал удивительную степень самокритичности индусского большинства. Как причину роста общинных конфликтов «нечувствительность большинства» указали 25 % индусов и только 10 % сикхов, 9 — мусульман и 9 % христиан<sup>20</sup>.

Коммунализм — серьезная угроза для современной Индии. Но, как ни опасен коммунализм, это все же болезнь роста. Будущее Индии во многом зависит от того, насколько политики, интеллигенция, все, кто понимает эту опасность, почувствуют свою ответственность за страну и смогут стать выше стихийных чувств.

<sup>20</sup> Ibid., p. 299.

#### РАБОТЫ СОТРУДНИКОВ ИНСТИТУТА АФРИКИ АН СССР 1987 г., ОТМЕЧЕННЫЕ ПРЕМИЯМИ ИНСТИТУТА (Начало. Продолжение см. с. 61)

**Распространение марксизма-ленинизма в Африке. Вопросы истории, теории и практики.** Отв. редактор Ан. А. Громыко. Рук. авт. коллектива Н. Д. Косухин. М., «Наука», 1987, 333 с.

Соединение научного социализма с национально-освободительным движением — процесс длительный и сложный, а в Африке по ряду причин — особенно. Однако у континента есть и своеобразное преимущество: здесь расположено большинство из развивающихся стран социалистической ориентации, в том числе страны, руководство которых встало на идеологическую платформу марксизма-ленинизма. Поиск адекватных форм и методов творческого применения научного социализма в конкретных условиях этих стран стал важной практической задачей революционных сил. При этом, как показывает опыт, чрезвычайно вредны поспешность, необдуманность, шаблонный подход, субъективизм.

**Бессонов С. А. Проблемы государственного планирования в странах Африки.** М., «Наука», 1987, 246 с.

Планирование, с энтузиазмом (нередко чрезмерным) принятое на вооружение экономической политики в освободившихся странах Африки, прошло довольно сложную эволюцию. Сравнительно новая его форма — краткосрочные программы хозяйственной стабилизации и структурной «поднастройки» экономики — фактически еще не изучена ни в советской, ни в зарубежной литературе. Автор уделяет ей особое внимание. Но наибольший интерес представляет анализ причин низкой эффективности практики планирования, сложившейся на континенте, и возможностей ее повышения. Проблема, имеющая отнюдь не только академическую значимость. . .

**Африка. Национальная экономика в условиях социалистической ориентации.** Отв. редактор Н. И. Гаврилов. Рук. авт. коллектива В. В. Павлова. М., «Наука», 1987, 214 с.

Крайне напряженная экономическая ситуация сложилась в 80-е годы в большинстве стран Африки. Не исключение государства социалистической ориентации. Перед нами комплексный анализ того, как «ведут» себя их национальные хозяйства, каковы возникшие трудности и средства их преодоления, перспективы дальнейшего экономического развития. Импонирует реалистический, свободный от некоторых прежних стереотипов подход авторов к рассматриваемым проблемам.

**Развитие частного национального предпринимательства в странах Тропической Африки.** Отв. редактор В. А. Яшкин. Рук. авт. коллектива В. В. Лопатов. М., «Наука», 1987, 178 с.

Экономически наименее развитый в целом регион континента в каком-то смысле и самое «чистое» поле для частнокапиталистической инициативы. Да, но. . . Узость базы накопления, деформированная структура рыночных механизмов, предпринимательская и регулирующая деятельность государства, зависимый характер экономики и другие факторы не дают — не позволяют ли в дальнейшем? — национальному частному капиталу стать «локомотивом» развития.